Collective Memory and Political "Creation". Between Use and Abuse

Lorena-Valeria Stuparu
PhD, Institute of Political Sciences and International Relations of the Romanian Academy, Romania

Abstract

As shown Ricoeur in the book La mémoire, l'histoire, l'oublie, like a "province of the imagination" that contributes to the definition of a narrative identity, the memory can also holds an ideological function. Starting from the premises of the memory that can be considered beyond its temporal function as a province of the imagination and of ideology, as an expression of social imaginary, in this paper I'll try to explore the creative dimension of the memory even within political contemporary democratic regimes. History is itself a province of the individual or collective memory, and social or political constructions – as we know – have an imaginary representation at least at the level of the past, when history is invoked not so much in the spirit of demonstrating a truth recorded in documents, but in the spirit of interpretation which seeks to impose a power that has no real legitimacy. Beyond the phenomenon of memory and history counterfeiting practiced by the dictatorial leaders of all time and beyond the more subtle fact that any illegitimate leader exploits the mystifying function of memory as an attribute of ideology to sustain its projects and to maintain himself at the government, the distinctions between use and abuse made by Paul Ricoeur lead to a possible interpretation of a current political phenomenon marked by malevolent imaginary: not only the excess of a obligatory and imposed memory as a duty is an abuse, but also noxious is the abuse memory's fragmentation or its deletion to justify the legitimacy of a regime. Memory's profanation of people who have played a role (more or less political) on the stage of the past history, the refusal to recognize the merits and achievements, the attempt to cancel the value and the meaning of their lifetimes by inventing nonexistent or partial and contextual culpabilities – are practices located at the intersection of memory and ideology used both by politicians situated in the right political spectrum and by those situated to the left.

Keywords: memory, history, political imaginary, ideological construction, utopian creation

Memorie colectivă, ideologie, utopi*e*

Printre ideile pe care se întemeiază studiile dedicate imaginarului în general, se regăseşte şi aceea potrivit căreia receptarea istoriei şi a politicului la nivel colectiv funcţionează pe bază de reprezentare, iar aceasta din urmă poate

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

fi de natură imagistică, simbolică, mitologică, narativă. Totodată, în construcţia acestor forme de reprezentare istorică şi politică, unul dintre rolurile esenţiale îl deţine memoria.

Cât priveşte această din urmă noţiune, o distincţie familiară în limba greacă - arată Ricoeur (Ricoeur 2004, 167) - era aceea dintre *mnèmè* şi *anamnèsis*, consacrată prin tratatul lui Aristotel al cărui titlu latin a devenit familiar: *De memoria et reminiscentia*. Potrivit acestuia, *mnèmè* (memoria) desemnează simpla prezenţă în spirit a unei imagini din trecut, în timp ce *anamnèsis (*reminiscentia/reminiscenţa) exprimă un fel de luptă victorioasă împotriva uitării. Aşadar memoria este un fel de moment pasiv (când o imagine vine sau este adusă de un stimul exterior în minte), pe când reminiscenţa este un moment activ, în care amintirea unei imagini văzute sau a unei experienţe trăite cândva, permite accesul la lumea lucrului din imagine sau a fostei realităţi a unei experienţe.

Cu toate că *La mémoire, l'histoire, l'oublie* este o lucrare compusă din trei părţi delimitate ca temă şi metodă (fenomenologia memoriei, epistemologia istoriei, hermeneutica istoriei), în toate acestea problema capitală este reprezentarea trecutului. Iar dacă este să găsim o corespondenţă actuală între accepţiunile aristotelice ale memoriei şi noţiunea de memorie colectivă, cred că în cazul acesteia din urmă avem de-a face cu *mnèmè* (memoria), altfel spus cu un fel de memorie „obligatorie", anamneza fiind un proces prin excelenţă individual în condiţii de pace şi echilibru social-politic.

Iar atunci când în reprezentarea trecutului memoria funcţionează ca o „provincie a imaginaţiei" prin care contribuie la definirea unei identităţi narative, memoria poate deține și o funcție ideologică. Dincolo de fundamentele psihologice, istorice și filozofice ale imaginarului social și politic, în lucrarea mai sus consemnată este disputată posibilitatea memoriei de a fi convertită în ideologii și mitologii moderne, atunci când se renunță la rigoarea epistemologică – în schimbul exploatării laturii imaginative a acesteia. În acest sens, una dintre ideile directoare a cărții dedicate memoriei este că „dincolo de limbajul obișnuit, o lungă tradiție filosofică ce conjugă într-un mod surprinzător influența empirismului de limbă engleză și a raționalismului de factură carteziană, face din memorie o provincie a imaginației." (Ricoeur 2000, 5). Cu ajutorul teoriei platoniciene a *eikön*- ului care pune accentul pe fenomenul prezenței uni lucru absent (referința la timpul trecut fiind implicită) Ricoeur observă legătura dintre memorie și imaginație, fie ea orientată spre fantastic, ficțiune, ireal, posibil, sau spre utopic și realitatea anterioară. Altfel spus, memoria este îndreptată spre realitatea anterioară, în timp ce reminiscenţa este îndreptată spre realitatea interioară.

Ideea memoriei ca provincie a imaginaţiei poate fi valorizată hermeneutic în sensul recunoașterii utilizării memoriei de către ideologie ca expresie a imaginarului social destinat să legitimeze puterea în măsura în care ideologia ține de domeniul imaginarului utilizat „rațional" –, la care putem

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

adăuga înțelesul de „minciună generală obligatorie” împrumutat de la Soljenițîn de Alain Besançon în cartea *Originile intelectuale ale leninismului*.(Besançon 2007, 5). În această privință, ideologia este un fel de agent al ficțiunii politice și în calitatea ei de falsă conștiință (Marx) poate acționa mai eficient decât adevărul.

Pe baza acestor două premise – a memoriei care poate fi considerată dincolo de funcția sa temporalizantă drept provincie a imaginației și a ideologiei ca expresie a imaginarului social - pot fi observate câteva aspecte care îndreptățesc ipoteza unei funcții ideologice a memoriei în legitimarea puterii, inclusiv în cadrul regimurilor politice democratice contemporane.

Potrivit lui Ricoeur istoria este ea însăși o provincie a memoriei colective sau individuale, iar construcțiile sociale și politice au o bază imaginară cel puțin la nivelul reprezentării trecutului, atunci când istoria este invocată nu atât în spiritul demonstrării unui adevăr consemnat în documente, cât în spiritul interpretării prin care se încearcă impunerea unei puteri care nu are legitimitate reală. Ideologia încearcă să impună și să consolideze o putere lipsită de legitimitate reală (i.e. consensuală), iar o putere ilegitimă este aceea furată și nu câștigată prin vot democratic – la nivelul societății contemporane –, sau uzurpatoare – la nivelul societăților premoderne în cadrul cărora legitimitatea se transferă prin moștenire.

Analiza ricoeuriană a memoriei ca provincie a imaginației conduce la concluzia că forma ideologică a imaginarului social construiește o falsă legitimitate, puterea utilizând ideologii pentru a justifica utopii și în acest sens, „ambiția veritativă a memoriei și lacunelor sale este analizată în relația cu abuzurile memoriei”(Ricoeur 2000, 26). Sunt opuse astfel istoria științifică și istoria manipulată ideologic cu ajutorul unei imaginații care a renunțat la funcția sa creatoare, în schimbul aceleia distrugătoare. Cum memoria are o „funcție matricială în privința istoriei” (Ricoeur 2000, 504) (istorie politică și diplomatică, istorie economică și socială, istorie a culturilor și mentalităților) aservirea ideologică a istoriei este posibilă cu ajutorul unei memorii forțate și impuse: „Chiar și tiranul are nevoie de un retor, de un sofist, pentru a da curs întreprinderii sale de seducție și de intimidare. Narațiunea impusă devine astfel principalul instrument al acestei operațiuni duble. Plus-valoarea pe care ideologia o adaugă (…) pentru a răspunde cererii de legitimitate ridicată de conducători are ea însăși o textură narativă: mituri fondatoare, povești de glorie și de umilire hrănesc discursul de lingușire și teamă. Acest lucru face posibilă conectarea abuzurilor exprese ale memoriei cu efectele distorsionante la nivelul fenomenal al ideologiei. La acest nivel, memoria impusă este înarmată cu o istorie ea însăși «autorizată», istoria învățată și sărbătorită public. În fapt, o memorie exersată este, la nivel instituțional, o memoriei predată (…). Istorie predată, istorie învățată, dar și istorie celebrată. Memorizării obligatorii i se adaugă și comemorarea convenită”.(Ricoeur 2000, 104).

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

Astfel Ricoeur aduce în discuție și problema abuzului de memorie analizată de Tzvetan Todorov potrivit căruia confiscarea memoriei „nu este doar specialitatea regimurilor totalitare“ (*Les Abus de la mémoire*, p.13). Dincolo de fenomenul falsificării memoriei și istoriei de care se leagă numele conducătorilor regimurilor dictatoriale din toate timpurile și de faptul mai subtil că orice conducător nelegitim pentru a-și susține proiectele și a se menține la guvernare exploatează funcția mistificatoare a memoriei ca apanaj al ideologiei, distincțiile între uz și abuz operate de Paul Ricoeur conduc la o interpretare posibilă a unui fenomen politic actual marcat de amprenta imaginarului răuvoitor: nu numai excesul de memorie obligatorie și impusă ca datorie este un abuz, dar la fel de nociv este și abuzul fragmentării memoriei sau pur și simplu a ștergerii acesteia pentru a justifica legitimitatea unui regim. Profanarea memoriei persoanelor care au jucat un rol (mai mult sau mai puțin politic) pe scena istoriei trecute, refuzul de a le recunoaște meritele și realizările, încercarea de a le anula valoarea și sensul vieții prin inventarea unor vinovății inexistente sau parțiale și contextuale – sunt practici aflate la intersecția memoriei și ideologiei de care se folosesc atât politicienii aflați la dreapta spectrului politic, cât și aceia situați sau declarați la stânga acestuia. Invers, inventarea unui trecut glorios, amintiri despre evenimente și fapte extraordinare care nu au avut loc – reflectă funcția patologică a memoriei imaginative devenite ideologie și o contradicție ontologică.

Altfel spus, stimularea imaginarului social pentru a susține și a legitima puterea nu se realizează numai prin utilizarea imaginației, dar și a memoriei prin intermediul medierilor simbolice ale acțiunii, și în principal datorită resurselor oferite de configurarea narativă a istoriei: „Maniera în care datoria memoriei este proclamată poate figura drept abuz de memorie (…) sub semnul memoriei manipulate. Nu este vorba de manipulare în sensul strict delimitat de relația ideologică a discursului cu puterea, ci de o modalitate mai subtilă, în sensul unei direcții a conștiinței care se proclamă ea însăși drept purtătoare de cuvânt a cerinței de dreptate a victimelor. Prin această captare a mărturiei tăcute a victimelor uzul este transformat în abuz“. (Ricoeur 2000, 109. Pentru a evita metamorfoza uzului în abuz, Ricoeur propune iertarea și uitarea creatoare. Ca și memoria conjugată cu imaginația – depozit de imagini și stări –, uitarea poate fi de asemenea creatoare, nu doar prin faptul că eliberează mintea de abuzul memoriei sau de un exces în cele din urmă steril și face posibile amintiri și memorii fericite, dar și în sens etic și religios. Dacă memoria creatoare cu ajutorul imaginației poate servi uneori ideologiile, uitarea creatoare înseamnă eliberarea de acestea din urmă.

Ideologia nu ține de memoria spontană (deși uneori o imită), ci de memoria elaborată cu ajutorul imaginației utilizate pentru a falsifica realitatea, ignorându-și natura prin excelență simbolică, creatoare. Chiar dacă prin intermediul forței propagandei și manipulării se poate manifesta ca experiență

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

spontană, plină de patos, ea nu face altceva decât să submineze adevărul istoric pentru a legitima falsul.

Atunci când i se ignoră voit funcţia sa epistemologică, istoria devine un instrument ideologic. Partea bună a acestei condiţii deteriorate a memoriei este că în perioadele de decadenţă – folosită cu moderaţie – într-o astfel de situaţie este impulsionată căutarea adevărului puterii legitime.

În termenii lui Paul Ricœur, ca expresii ale de imaginarului social ideologia, utopia, memoria, simbolurile, noile ritualuri sau mitologii sunt deopotrivă asumate de puterea politică în scopul legitimării.

Ne putem întreba dacă în afară de formele imaginarului a căror convingătoare analiză ricoeuriană demonstrează că acordă o legitimitate falsă (fie celor aflaţi la putere care au conştiinţa minciunii care stă la baza sistemului, fie celor aspiranţi la putere – fiecare folosind ideologii şi memorii falsificate, pentru a justifica utopii) poate fi susţinută existenţa unor forme ale imaginarului autentic legitimatoare.

Este posibil ca o astfel de formă a imaginarului politic, dincolo de uzul simbolurilor, al teatralizării, al ideologiei, utopiei şi memoriei să facă parte din structura conştiinţei umane socializate şi să întemeieze psihologic ideea de legitimitate: indivizii (cetăţenii) au nevoie să creadă (cu conştiinţa autoamăgirii sau nu, chiar şi în condiţiile contractului) că aceia care îi conduc le sunt superiori, pentru a suporta mai uşor subjugarea. Oamenii au nevoie să admire, să fie încrezători, să-şi întemeieze aspiraţii şi să le investească în persoane sau în instituţii despre care consideră că le pot rezolva probleme pe care ei singuri nu le pot rezolva. Aici se întâlneşte „psihologia maselor" cu psihologia conducătorilor care profită de cea dintâi şi îi livrează simbolistica puterii. La ora actuală mult mai multă credibilitate îi conferă omului politic imaginea sa, decât faptele sale.

Oricât de pregnante ar fi tendinţele demitizante contemporane şi oricât de marcată neîncrederea cetăţenilor în conducători, o altă explicaţie deopotrivă psihologică şi teologică a funcţiei legitimatoare a imaginarului individual şi colectiv cred că se află în aceea că de fapt omul „de la natură" – dincolo de sentimentul egalităţii firești şi necesare în faţa legilor sacre şi profane - este dotat mai curând cu simţul ierarhiei, demitizând ideologiile modernităţii.

Cu alte cuvinte, mai ales în condiţiile relativismului cultural propriu societăţii actuale se confruntă o *concepţie* a legitimităţii cu o *percepţie* a legitimităţii. Clasa conducătoare sau grupurile care intenţionează să ia puterea apelează la memoria colectivă încărcată emoţional, la ideologii sau utopii, la strategii simbolice şi ritualizări scenice. Pe de altă parte, cetăţenii conduşi (cărora filosofia puterii individului le refuză atributul de „simplu") îşi creează propriile reprezentări cu privire la valabilitatea puterii. Se dezvoltă astfel în paralel cel puţin două simbolistici: una a guvernanţilor şi alta a guvernaţilor. Atunci când guvernanţii sunt percepuţi ca ilegitimi, fie deoarece ocupă o funcţie pentru care nu sunt calificaţi, fie pentru că au înşelat prin abuzurile comise

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

aşteptările şi încrederea celor ce i-au ales în funcţii, iar acest fenomen priveşte toate componentele sistemului politic, social, economic şi cultural proprii unui regim – încep să apară şi semnele delegitimării manifestate prin diverse forme de contestare a puterii, până la înlocuirea acesteia cu alta considerată legitimă. Dar pentru ducerea la bun sfârşit a misiunii cetăţeanului de a discredita impostura puterii la un moment dat, este nevoie de informare corectă, dezideologizată şi mai ales de solidarizare împotriva răului comun.

Autoritate, creaţie politică, memorie colectivă

Teza autonomiei politicului este în acelaşi timp legată, pentru Paul Ricoeur de caracterul „imemorial" (de „originea fără începuturi") al „tradiţiei autorităţii" (Ricoeur 1992, 23). Dar această veche tradiţie a autorităţii ce întemeiază autonomia politicului în sensul arătat mai sus, intră în coliziune, în epoca modernă cu teza autonomiei individului la nivelul oricărei componente posibile a personalităţii sale.

Corelaţia între putere şi autoritate este inevitabilă: deşi pot avea la un moment dat atât intensiuni, cât şi extensiuni diferite (de pildă, puterea trimite mai mult la domeniul politicului şi religiosului, cel puţin în limba română, în timp ce autoritatea sugerează mai curând juridicul, eticul şi epistemicul, culturalul) ele se întîlnesc, reunindu-se, în sferele simbolicii şi sociologiei, în care un obiect nereceptat şi neinterpretat este practic, inexistent. Autoritatea şi puterea îşi încep scurta sau lunga existenţă din momentul în care sunt resimţite ca atare de cei asupra cărora se exercită. Percepţia autorităţii şi a puterii poate fi la fel de intensă la nivel individual, ca şi la nivel colectiv. Perspectiva filosofiei analitice (J.M. Bochenski) asupra fenomenului autorităţii ne ajută şi în descifrarea "kratofaniei" în ipostaze politice concrete, reprezentative sau personale.

După Bochenski "în esenţă există două ontologii diferite ale grupului uman, adică ale societăţii: cea aristotelică şi cea hegeliană", iar dacă acestea au fost dezvoltate unilateral de către spirite mai puţin înzestrate până la consecinţele cele mai absurde, „marile ontologii ale lui Aristotel şi Hegel bineînţeles că nu sunt responsabile pentru aceasta)". (Bochenski 1992, 33).

Potrivit lui Aristotel citit de Bochenski, "individul este singurul şi ultimul subiect în societate", iar aceasta din urmă nu este o ficţiune: există în ea, în afară de subiectele (individuale) umane, şi alte relaţii reale din pricina cărora grupul este în realitate mai mult decât suma indivizilor. Drept pentru care „societatea nu poate fi în nici un caz un purtător al autorităţii, deoarece ea nu este subiect (adică substanţă)". (Bochenski 1992, 33).

Şi aşa cum societatea nu poate fi purtător al autorităţii, este dificil de evaluat dacă se poate vorbi întemeiat despre o memorie colectivă „natural", ci mai curând de una „cultivată".

Potrivit aceleiaşi lecturi, "Hegel crede că grupul este un subiect adevărat care posedă chiar un spirit propriu, aşa-numitul spirit obiectiv. Hegel este atât

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

de convins de acest lucru, încât la el indivizii nu apar în ultimă instanţă decât ca «momente dialectice», ca un fel de organe ale grupului. Privit din acest punct de vedere, grupul poate fi un purtător al autorităţii" (Bochenski 1992, 33). Deşi Hegel nu merge atât de departe, încât să considere că spiritul obiectiv are conştiinţă (şi atunci spiritul obiectiv se înrădăcinează în la fel de obiectivul «inconştient colectiv», sau este transportat din afară, de o instanţă a cărei autoritate nu emană din el însuşi, ci este transcendentă?), el vede în "conştiinţa individuală a conducătorului societăţii, de pildă a bărbatului de stat" un foarte bun înlocuitor pentru conştiinţa grupului. În propriul sistem, din creditarea unui grup cu o conştiinţă personală, Hegel regizează o dramă: el "vede în faptul că bărbatul de stat trebuie să-şi împrumute conştiinţa sa individuală (subiectivă), foarte limitată, spiritului social incomparabil mai cuprinzător şi căruia niciodată nu-i este adecvată, o tragedie a bărbatului de stat" (Bochenski 1992, 33). Tragedia cred că vine, pe de o parte, din aceea că împărţită, răspândită astfel, conştiinţa (admiţând că este reală şi altruistă) îşi reduce propriul potenţial de libertate şi creaţie personală (şi atunci conducătorul devine erou sau martir) din neînţelesul pe care îl poartă cu sine, printre contemporani, orice conştiinţă vizionară, sau, dimpotrivă, din aceea că liderul poate forţa (mai întâi prin propriul exemplu "carismatic", apoi prin mijloace coercitive) la un moment dat grupul să accepte o conştiinţă de împrumut, care nu-l reprezintă. Viziunea lui Hegel, după cum bine o ştim, (şi al cărei "pericol" totalitar l-a sesizat şi Mircea Eliade) (Eliade 1992, 50) este confirmată de nenumărate secvenţe istorice nedemocratice, dar mai îndreptăţită pare concepţia lui Aristotel pentru care optează Bochenski: "Mie personal mi se pare că ontologia aristotelică corespunde mai bine faptelor, chiar dacă şi ea îşi are punctele ei discutabile, şi că cea hegeliană atrage după sine consecinţe foarte periculoase, de pildă subordonarea totală a individului în raport cu grupul. Hegel este în esenţă un *comunist ontologic* (s.m.) Şi nu este de mirare că cei mai mulţi comunişti din sfera socialului se reclamă de la el". (Bochenski 1992, 33). Cum o societate bazată pe principiul colectivităţii şi al autorităţii emanate de colectivism pare nerealistă, Bochenski adoptă perspectiva lui Aristotel. Prin urmare, el consideră că purtătorul autorităţii este individul: „(Nimic) nu ne împiedică bineînţeles de a vorbi despre un grup, de exemplu despre parlament, ca despre purtător. Trebuie doar să fim conştienţi de faptul că ne folosim în acest caz de o simplificare comodă deoarece, în ultimă analiză, orice purtător al autorităţii este întotdeauna un individ." (Bochenski 1992, 34-35).

În schimb, perceperea autorităţii, sau a dominaţiei - dacă poate fi vorba de o schimbare - se referă la "achiziţiile grupului", la noţiuni care vizează colectivitatea şi nu la imaginea populară a trăsăturilor personale proprii conducătorului: "În termenii trăsăturilor personale a căror distribuţie este independentă de istorie şi admiţând că nu s-a produs o mutaţie a speciei, soldaţii francezi care au fost martorii dezastrului din 1940 nu erau diferiţi de cei care au

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

rezistat la Verdun în 1916 (...)" Schimbate sunt reprezentările "patriei", "datoriei", "înţelegerea colectivă a rolului şi sensului politicii" (Rouquette 2002, 48).

Mai mult, schimbarea percepţiei autorităţii politice este legată de schimbarea reprezentării individului şi aceasta poate fi sugerată prin reiterarea tradiţia metaforei „lumii ca scenă" care, după cum arată Luc Boltanski, a suferit o deplasare începând cu secolul XX: „ea nu mai este centrată doar pe actor, pentru a denunţa ipocrizia lumii sau pentru a fonda într-o antropologie reprezentarea politică, nici asupra scenei spectacolului lumii, ea se leagă acum de spectatorul care observă. O proprietate importantă a spectatorului, în metafora politică şi socială, este capacitatea pe care o are de a vedea fără a fi văzut" (Boltanski 2008, 25) – ceea ce este echivalent cu „puterea" individului anonim care legitimează pur şi simplu prin prezenţa lui la „spectacol", şi anume prin faptul că se prezintă sau nu la alegeri.

Or, discursul în termeni simbolici despre teatru şi în egală măsură dramatizarea istoriei, în scrierile literare eliadeşti, de exemplu, se înscrie în tendinţa acestui proiect recuperator şi totodată înnoitor al artei moderne în care politicul este reconstruit după alte principii formale. Astfel, de exemplu, în experimentele dramaturgice pe care le propune Eliade în opera literară (cu deosebire în *Nouăsprezece trandafiri*), deopotrivă actorii care interpretează personajele şi spectatorii se transpun în personajul colectiv, identificându-se cu acesta. Este formula teatrului ca mister şi ritual pentru care au optat mari dramaturgi şi regizori ai secolului XX, iar actorul şi spectatorul român îşi pot aminti o astfel de experienţă trăită în stagiunea 1990/1991 a Teatrului Naţional din Bucureşti. În *Programul trilogiei antice* regizate atunci de Andrei Şerban, după numele actorilor din distribuţie se poate citi că „Publicul este invitat să urmărească acţiunea piesei deplasându-se împreună cu actorii dintr-un spaţiu în altul, în funcţie de desfăşurarea acţiunii şi să-şi ocupe locurile pe scaune în momentul în care acest lucru le va fi indicat de actori". Este evidentă afinitatea între o astfel de opţiune regizorală şi ipoteza pentru care optează Eliade, dezvoltând-o mai ales în nuvele : a teatrului ca „iniţiere", ca „spectacol sacru", ca prelungire în actualitate a ritualurilor arhaice. În plus, dimensiunea religioasă a spectacolului teatral sugerează implicarea transcendenţei în istorie, iar prin această „recuperare a istoriei într-o formă teatrală" (Domenach) efectele tragice şi absurde sunt „purificate": „Totdeauna limbajul teatral a fost îmbinat cu limbajul esenţial al vieţii, dar în epoca recentă, el a invadat toate domeniile atât de mult, încât a provocat un fel de teatralizare a Istoriei"(Domenach 1995, 135). Ceea ce inseamnă, pe de o parte, un mod de a privi istoria reală ca reprezentare totală realizată cu mijloacele regizorale, scenografice şi actoriceşti, dar şi o transpunere utopică în spectacolul propriu-zis, pentru a fi retrăită şi pentru a exorciza tragicul istoriei, căci o istorie din care a fost izgonită interpretarea tragică scenică purificatoare, riscă să retrăiască drama în realitate. Această funcţia exorcizantă îndeplinită de o trupă de teatru experimental şi-o imaginează şi Mircea Eliade în romanul *Nouăsprezece Trandafiri* : „Spectacolul

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

ilustrează modul de a fi al evenimentelor istorice şi totodată structura istoriografiei (…)". Personajul Serdaru mărturiseşte că nu l-a citit pe Hegel, dar crede că-i înţelege sistemul de gândire „pentru că l-am trăit de atâtea ori,în viaţa de toate zilele, şi mai ales l-am retrăit repetând anumite spectacole sub direcţia lui Ieronim"(Eliade 1992, 79-80). Pentru a reflecta structura istoriografiei, spectacolele respective, concepute cu *un exerciţiu de anamneză colectivă (posibil doar în artă)*, încep cu celebra expresie (devenită replică) hegeliană „Prin Napoleon,Spriritul Universal a intrat călare în Istorie" (expresie pe care de altfel o invocă şi Domenach), continuă cu dialogul dintre Hegel şi reprezentanţii istoriografiei contemporane, revenind într-un mod cu nimic mai „fantezist" decât cel filosofic la evenimentele exemplare şi pluralitatea semnificaţiilor acestora şi, pe de altă parte, la rolul accidentelor cauzativ importante în istoria unui popor.

O perspectivă socio-antropologică a epocii contemporane îi permite lui Pierre Bouvier, prin intermediul conceptelor de rit şi „ritualizare" să prezinte „societatea noastră" care „de două sau trei secole (…) funcţionează pe ideea că ea este în evoluţie, că se află într-o dinamică ce o opune societăţilor tradiţionale"(Bouvier 2000, 27) drept una care, dincolo de comportamentele reflectând dorinţa de transformare şi chiar „mutaţia" socio-umană şi politică, este încă tributară unei mentalităţi care concepe întemeierea în ordine simbolică: „Aceste diferite elemente conduc la ideea problemei bazelor care dădeau o legitimitate societăţilor noastre. Se poate vorbi de mitologie? Mitul este o naraţiune fondatoare. Convingerile noastre, sau cel puţin cele pe care le aveam nu cu mult timp în urmă, nu ţin ele de mitologie, în sensul că azi am fi confruntaţi cu dificultăţile unei naraţiuni fondatoare instalată în Renaştere şi dezvoltată începând cu secolul Luminilor? E nevoie să renunţăm la idealurile bărbaţilor şi femeilor, moştenite din Evul Mediu, ieşind de sub incidenţa situaţiilor ce prevalau înainte, pentru a ne angaja într-o perspectivă eliberatoare, cea a libertăţii, a fericirii, a Umanităţii, baza Progresului şi a Drepturilor Omului" (Bouvier 2000, 28).

Dacă lumea tradiţională mai veche sau mai nouă în plan politic nu putea trăi în afara cadrelor unei mentalităţi potrivit căreia ritul desemnează o practică prin care se actualizează periodic un mit, iar mitul reprezintă o „dramatizare a simbolului"(Eliade 1991, 162), „astăzi, acest mod de a privi lucrurile nu mai pare pertinent". Şi aceasta doar în aparenţă, pentru că altfel, ne putem întreba, remarcă Pierre Bouvier, „dacă ceea ce se considerase a fi elemente inevitabile, susţinute de istorie, dacă această înaintare continuă nu era unul din miturile noastre fondatoare?". Mai mult, „Nu era, oare, o relatare ce ţine azi mai mult de domeniul miticului decât al realului? La început, ea a constituit unul din fundamentele gândirii, dar azi s-ar părea că e oprire prelungită sau chiar regres. Ce structurează, în zilele noastre, prezentul?" (Bouvier 2000, 29). După părerea lui Bouvier, acest lucru e realizat mai curând de „«ansamblurile populaţionale coerente» în locuri precise, cu practici şi valori specifice, decât de marile

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

ideologii ce străbat spaţiul social sau această iluzie a dezvoltării", ceea ce îi permite să specifice că vede în pagubele provocate de progres despre care se vorbeşte de la începutul anilor 1980, „pagube ideologice, pagube umane, totul pus în relaţie cu perspectivele mondializării şi ale gândirii unice" (Bouvier 2000, 29). Bouvier subliniază astfel tragedia unei lumi în care noţiuni abstracte precum „umanitate", „progres", „drepturile omului" au luat locul unor simboluri concrete ce „deschideau posibilităţi de concepţie cu adevărat nelimitate", după cum demonstrează Guénon, inclusiv aceea a libertăţilor spirituale în cadrul unor regimuri politice ilegitime (după cum au arătat-o gânditori români precum Eliade, Noica, Steinhardt), „în timp ce limbajul, cu semnificaţii mai definite şi mai încremenite, pune mereu în faţa înţelegerii graniţe mai mult sau mai puţin înguste" (Guénon 1997, 15). Ceea ce nu înseamnă că „forma simbolică nu este bună decât pentru vulg", ci mai curând „aceasta este bună în mod egal pentru toţi, pentru că îl ajută pe fiecare să înţeleagă, mai mult sau mai puţin profund, adevărul pe care îl reprezintă, conform propriilor posibilităţi intelectuale", iar „adevărurile cele mai înalte, imposibil de comunicat ori transmis prin orice alt mijloc, devin comunicabile sau transmisibile până la un anumit punct atunci când sunt, dacă se poate spune aşa, încorporate în simboluri care, fără îndoială, le vor disimula pentru mulţi, dar care le vor manifesta în toată strălucirea ochilor celor ce ştiu să vadă" (Guénon 1997, 16). Şi fiindcă „acolo unde există simbol, există creaţie" (Jung), acest adevăr nu poate excepta domeniul socio-politicului.

Întrebarea legată de locul acordat simbolicului în istorie este vastă, după Jean-Pierre Daviet, precum istoria universală însăşi, iar răspunsurile arată simbioza dintre impunerea puterii la nivel politic şi dăinuirea ei în memoria colectivă prin simbolurile care o reprezintă. Astfel, „există o simbolică a puterii, de la piramidele din Egipt la însemnele suveranului (coroană, sceptru, spadă, mâna cu trei degete din vârful sceptrului, pinteni), fără să omitem palatul Versailles, turnul cu clopot al oraşului, cheile oraşului, pictura oficială, monedele, reprezentarea judecătorească sau, în registrul revoltei, baricada, zidul Federaţilor din cimitirul Père Lachaise". La fel, „în viaţa cotidiană, totul poate avea o încărcătură simbolică: sărbătorile şi carnavalurile, bijuteriile, veşmintele, bibliotecile, ornamentele casei, jucăriile, ritmurile relaţiilor dintre indivizi (naşteri, căsătorii, aniversări, etape ale carierei, decese, daruri sau politeţe), activităţile profesionale şi din timpul liber". (Daviet 2000, 224).

Această ultimă analogie arată motivul pentru care şi în viaţa publică este vorba despre aceeaşi atitudine simbolică, pregătită de atitudinea valorizantă simbolic faţă de obiecte ce dau sens existenţei cotidiene. Din nevoia de sens, de înţelegere a unei condiţii care altfel pare absurdă şi a unei istorii finalmente tragice, indivizii şi colectivităţile recurg la simboluri deoarece potrivit cunoscutei definiţii a lui Gilbert Durand reluată tacit, „simbolul este mesajul nevăzutului făcut vizibil şi are o valoare participativă" prin care „concentrează într-o anumită ambiguitate şi creează o identitate împărtăşită, înscrisă în

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

materialitatea obiectului, a gestului sau în sentimente". Datorită acestei forme cu o puternică încărcătură ontologică, de prezenţă vie a unor lucruri moarte pe care nu atât imaginarul a inventat-o, cât constituţia umană situată deopotrivă în sfera materială şi în aceea ideală, prin simbol „ne găsim şi ne regăsim printre rude, meseriaşi, lucrători ai fierului sau ai sticlei de exemplu, marinari, ţărani, printre cei din aceeaşi clasă de vârstă, provincie, asociaţie ori ţară". În această situaţie, „celălalt e perceput mai puţin ca individ izolat, cît ca membru al unui corp imprecis din care şi eu fac parte, dar având locul meu fără a mă contopi cu el: simbolul integrează depărtarea, diferenţa, artificiul". (Daviet 2000, 224).

Persistenţa acestor „structuri antropologice ale imaginarului" explică şi comportamentele deviante şi reacţiile societăţii faţă de astfel de fenomene: „Societăţile contemporane, pasionate de raţionalitate, de eficacitate, de calcul utilitar şi de individualism ar putea, firește, să rupă vrăjile lumii. Vechi simboluri se uzează, dau loc uneori la profanare (cimitirele), se ascund privirii (militarii nu-şi mai îmbracă uniformele când ies pe stradă), dar protestul revigorează simbolul (ocuparea unei biserici de către imigranţi), îl absolutizează chiar (terorismul loveşte o ţintă pentru valoarea ei simbolică). Recentele dezbateri în jurul vălului islamic şi al avortului au ascuns o puternică încărcătură simbolică". (Daviet 2000, 225)

Redescoperind că simbolica marchează „un temperament politic dominant" şi simbolicul „întreţine relaţii cu ideologiile politice", Daviet interpretează şi ritul care ţine de *ceremonia comemorărilor drept un act prin care se restaurează, măcar fugar, coeziunea colectivă*: „A comemora nu înseamnă a reproduce, sub formă simbolică, în aşa fel încât să se dea din nou viaţă unei experienţe fondatoare? Asociaţia foştilor combatanţi completează, fără îndoială, un gol al sociabilităţii locale şi dă o legitimitate sărbătorilor dintr-un orăşel, într-o ţară unde dispare religia creştină: cultul morţilor, deosebit de un cult al patriei, în jurul unui monument evocând totodată altarul şi mormântul, cuprinde un discurs, un minut de reculegere, un cântec sau o melodie la goarnă (…), un fel de dedicaţie". Dar şi la nivelul acestor ceremonii se insinuează politicul ca prezenţă simbolică: „Celebrarea e lecţie de civism, sărbătoare a eliberării şi păcii, sărbătoare patriotică pînă la un punct(…). Desfăşurarea ceremoniei la care participă diferiţi actori e interpretată ca «un limbaj simbolic», îndeosebi prin distribuirea rolurilor şi a gesturilor efectuate. Preşedintele îi prezintă pe foştii combatanţi drept cei ce-au plătit tributul de sânge dovedindu-şi civismul, ca un îndemn pentru cei de faţă de a-şi însuşi virtuţile cetăţeneşti". (Daviet 2000, 230).

Pornind de la discursul mitologic (sau mitologizant) al politicului despre care vorbea Antoine Prost (*Les Anciens Combattants et la société francaise, 1914-1939*), Daviet reiterează scepticismul unei întrebări comune precum: „O mitologie, însă, nu e oare o poveste frumoasă pe care ne place s-o auzim, o istorisire veridică într-un anume fel, dar despre care ştim şi că nu corespunde nicidecum realităţii prozaice?" pentru a răspunde cu fermitate: „Da, numai că ea

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

este şi povestirea începuturilor unde prinde rădăcini o identitate. Discursul mitologic este istoria recompusă şi înfrumuseţată a unei reîntemeieri ideale a domeniului politicului în creuzetul războiului: un politic al «combatantului» adevărat, onest, virtuos, curajos şi acceptat de toţi aşa cum era în tranşee, deci foarte diferit de politica partidelor şi a politicienilor, o evadare din politica reală şi din luptele sociale, un refugiu în figurile mitice, în esenţele abstracte, în arhetipurile eterne.

Concret, nu trece decît prea puţin de retorica şi de moralismul locurilor comune: aspiraţia de a face regimul parlamentar mai eficient, de «a-l salva de el însuşi», fără nici o pârghie pentru a progresa în această direcţie, prin refuzul precis de a face jocul partidelor şi prin incapacitatea de a concepe o acţiune efectivă. Acest discurs ce refuză acţiunea are o funcţie internă: «a face să existe prin cuvânt o unitate inexistentă», precum şi o funcţie externă: permite exercitarea unei «magistraturi morale», o misiune alcătuită din «liniştire şi moderaţie». Astfel înţeles şi chiar dacă nu spune nimic adevărat, mitul întreţinut de clasele mijlocii are totuşi o utilitate, fie şi numai pentru a fi protejat de tentaţiile extremiste". (Daviet 2000, 231).

Dacă nu în vederea instaurării unei dificile corespondenţe între politic şi construcţia socială pentru a legitima, cel puţin ca igienă mentală, în vederea înţelegerii mecanismelor politice de care depinde viaţa individului şi a situării, prin această înţelegere, într-o zonă a suportabilului, recuperarea sensurilor unei gândiri simbolice uitate, pare astăzi la fel de necesară în spaţiul public, ca şi în spaţiul privat, aşa cum putem deduce din câteva observaţii pertinente care îi aparţin lui Marcel Gauchet: „La un moment dat, idealul autoguvernării va readuce în centrul atenţiei, ca elemente de sprijin indispensabile, aceste dimensiuni ale generalităţii publice şi ale unităţii colective repudiate de aspiraţiile actuale. Ele se vor recompune într-o nouă lumină, în vreme ce însuşi idealul autonomiei va găsi un nou limbaj" (Gauchet 2006, 146).

În comparaţie cu „iluzia nomocratică" (Pierre Rosanvalon) denunţată, în fapt, deopotrivă de mişcările sociale şi de gânditorii fenomenului politic, în viziunea „simbolistică" a lumii politice între putere şi legitimitate există o strânsă legătură datorată simbologiilor sau mitologiilor, memoriilor, ideologiilor, utopiilor, sau ritualizării spectacolelor publice moderne mai mult sau mai puţin transparente.

O concluzie

În ciuda artificialităţii şi a manipulării ei ideologice, în ciuda reminiscenţelor de împrumut sau pur şi simplu forţate (imposibilitatea anamensisului colectiv), a minciunii şi automăgirii - noţiunea de memorie colectivă deţine un rol hermeneutic major în înţelegherea creaţiei politice.

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)

References

Besançon, Alain.2007. *Originile intelectuale ale leninismului*, Traducere din franceză de Lucreţia Văcar. Bucureşti: Humanitas.

Bochenski, J.M. 1992. *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorităţii*, Traducere din germană de Thomas Kleininger. Bucureşti: Humanitas.

Boltanski, Luc. 2008. Fapt şi cauză, Traducere de Sofia Oprescu. În *Scena publică. Secolul 21,* Bucureşti: Uniunea Scriitorilor din România şi Fundaţia Culturală Secolul 21.

Bouvier, Pierre 2000. Lectură «socio-antropologică» a epocii contemporane. În *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*. Coordonator Monique Segré, Traducere de Beatrice Stanciu. Timişoara: Editura Amarcord.

Daviet, Jean Pierre. 2000. „Simbolicul în atelierul istoricului". În *Mituri, rirturi, simboluri în societatea contemporană.* Coordonator Monique Segré, Traducere de Beatrice Stanciu. Timişoara: Editura Amarcord.

Domenach, Jean-Marie. 1995. *Întoarcerea tragicului*. Traducere de Alexandru Baciu. Bucureşti: Editura Meridiane.

Eliade, Mircea. 1991. *Drumul spre centru*. Bucureşti: Editura Univers.

Eliade, Mircea. 1991. *Nouăsprezece trandafiri*, Bucureşti: Ed. Românul.

Gauchet, Marcel. 2006. *Ieşirea din religie*, traducere din fanceză de Mona Antohi. Bucureşti: Humanitas.

Girardet, Raoul. 1997. *Mituri şi mitologii politice*, Traducere de Daniel Dimitriu, Iaşi: Institutul European.

Guénon, René. 1997. *Simboluri ale ştiinţei sacre*, Traducere din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu. Bucureşti: Editura Humanitas.

Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éditions Stock.

Paul Ricoeur, Paul. 1992. Lecture autour du politique. Paris: Le Seuil.

Rouquette, Michel-Louis, 2002. *Despre cunoaşterea maselor. Eseu de psihologie politică*, Traducere de Raluca Popescu şi Radu Gârmacea. Iaşi: Polirom.

BDD-V1841 © 2015 Sitech
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:25 UTC)